

A «Incarnação» de Deus na História

Ensaio histórico-teológico

«Deus é um fenómeno tardio na história das religiões»¹. Na pré-história do Egipto não há testemunhos de figuras que se possam identificar com deuses²; só havia potências excepcionais e sobre-humanas, difusas na natureza³. Na Ásia Anterior, a situação não deve ter sido diferente. Há, é certo, a figura da chamada «deusa mãe» – de traços rudimentares em Mureybet (Síria), seios volumosos e numerosos em Çatal Hüyük (Anatólia), figura esguia de mulher com o triângulo sexual marcado e cabeça ofíδια em Obeid (Mesopotâmia). Mas quem nos garante que se trata de uma deusa e não de símbolo da força supra-humana da fertilidade? Só com a história as potências adquirem nome e forma: nascem os deuses no Egipto e na Mesopotâmia.

A primeira «incarnação» do Verbo (antecipo a revelação cristã) deu-se no veículo bem apropriado da linguagem: *netjer* no Egipto, *dingir* na Mesopotâmia suméria e *ilum* na acádia: em todos os casos «deus» nasce com a linguagem e na linguagem escrita.

¹ G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, 21956, p. 103, *apud* S. MORENZ, *Ägyptische Religion* (Die Religionen der Menschheit, 8), Stuttgart 21977, p. 16.

² E. HORNING, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt 21973, pp. 91-96; trad. espanhola, *El Uno y los Múltiples*, Madrid 1999, pp. 95-100.

³ S. MORENZ, *Ägyptische Religion*, 17-18; para» J. ASSMANN, «Gott», *LÄ*, IV, 756-757 as potências são «distintas e diferenciadas»; para E. HORNING, *Der Eine*, 52 a potência é «acção irradiante de deuses».

Que Deus existe desde toda a eternidade e criou o mundo é ponto indiscutível das três religiões monoteístas. Mas um encontro dos primeiros homens com Deus não tem lugar na história nem na exegese contemporânea – Gn 2-3 não pertence à história, é apenas retrojecção de sabor mítico (narrativa mitológica e não mito), com maior carga antropológica do que teológica. Que Deus incarnou num ponto determinado da história e da geografia é dogma basilar da fé e da teologia cristãs: Jesus de Nazaré, Deus humanado, nasceu em Belém de Judá e no reinado de Herodes Magno, portanto antes do ano 4 a. C. (morte de Herodes), provavelmente entre 8 e 6 a. C. Depois da frase lapidar «E o Verbo fez-se carne e habitou entre nós» (Jo 1,14), os símbolos antigos são cada vez mais explícitos. *Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae et in Jesum Christum filium eius unicum qui...natus ex Maria Virgine*: «Creio em Deus Pai todo poderoso criador do céu e da terra» «e em Jesus Cristo, seu único filho, que... nasceu da Virgem Maria», reza o símbolo dos apóstolos (símbolo dos apóstolos na forma ocidental mais recente, D 6). O símbolo de Niceia-Constantinopla confessa outra «incarnação» linguística antes da incarnação propriamente dita. Deus Espírito Santo já tinha «incarnado» na linguagem profética: *qui locutus est per profetas*, «que falou por meio dos profetas».

O meu ponto é que antes das incarnações do credo, na linguagem profética e em Jesus de Nazaré, Deus já tinha «incarnado» na história religiosa da humanidade, precisamente na história de Israel. Parto da história crítica, não da chamada «história da salvação», nem sequer de uma visão «subdeuteronomista» da história de Israel, isto é, construída com base no conjunto *Génesis-Reis* e aceitando largamente as valorações de factos e pessoas.⁴ Os critérios são rigorosamente históricos e teológicos. Daí o subtítulo deste ensaio.

⁴ M. WEIPPERT, «Geschichte Israels im Scheideweg», artigo-recensão sobre H. DONNER, *Geschichte Israels und seiner Nachbarn in Grundzügen*, 2 vol., Göttingen 1984/1986, *ThR* 58 (1993) 73 (todo o artigo pp. 71-103); o «povo de Israel», o mesmo é dizer, «Israel» não passa de um postulado «a que em nenhum tempo da antiguidade correspondeu uma realidade étnica ou política, nem mesmo no tempo de David e Salomão», *ibid.*, p. 87. Israel da história só o grupo humano da estela de Merenptah (c. 1220 a. C.) e o reino de «Israel» depois da união pessoal de David e Salomão (1 Re 12). Depois da queda de Samaria (722 a. C.) e sobretudo de Jerusalém (587/6 a. C.) é que se impôs a designação ideológica de «Israel» para um suposto «povo das doze tribos», que como sistema não passa de «produto teórico» (H. DONNER, *Geschichte Israels*, I, ²1995, p. 78).

A dificuldade é a escassez, mesmo a ausência total de fontes primárias para o período que nos ocupa, a pré-história nomádica das populações que se reconheciam no deus Javé. Temos de trabalhar com tradições de idade incerta e com hipóteses e modelos sociológicos de explicação. A história não se faz só com fontes documentais coetâneas dos acontecimentos como é óbvio e aceite sobretudo «desde que a África negra entrou em força no campo dos historiadores»⁵ e estes aprenderam a usar criticamente as tradições orais como fontes da história. Recorrer a hipóteses e modelos é o papel normal do historiador, cuja tarefa «consiste ..., esteja ele consciente disso ou não, na formulação de hipóteses em cujo quadro se podem explicar as afirmações das fontes com coerência metódica e objectiva, trocando-as por outras hipóteses quando as primeiras deixam de cumprir a sua função.»⁶ Deixando em aberto a possibilidade revelatória dos deuses das religiões politeístas nunca aceites por Israel (segundo Dt 4,19 esses deuses entram nos planos de Deus), centro a reflexão em dois deuses que vieram a entrar de modo determinante na revelação de Deus: o deus do pai e Javé.

I

Há fortes razões para considerar os Patriarcas hebreus personagens da história. Não são evidentemente avô, filho e neto, que o encadeamento genealógico das tradições independentes é secundário e tardio. Originalmente, cada um (e a respectiva tradição) estava radicado em espaço geográfico próprio – Abraão em Hebron, Isaac em Bersabeia e Jacob no maciço central da Palestina estendendo-se além Jordão (Gn 32: Penuel). Não importa se o esquema genealógico partiu de Norte para Sul – de Jacob para Isaac e Abraão⁷ – ou em sentido inverso e durante o reinado de David: em Hebron o rei de Judá assumiu naturalmente a tradição

⁵ H. MONIOT, «A história dos povos sem história», em J. LE GOFF-P. NORA (ed.), *Fazer história* 1, trad., 1977, p. 129. Ver todo o estudo.

⁶ M. WEIPPERT, «Geschichte Israels im Scheideweg», 72.

⁷ M. NOTH, *Geschichte Israels*, Göttingen⁷1969, p. 118; H. DONNER, *Geschichte Israels*, I, ²1995, 89.

de Abraão; alargando o domínio para Sul (Bersabeia), incorporou-se a tradição de Isaac no papel de filho; juntaram-se as tradições de Jacob, quando o rei de Judá viu a seus pés as tribos do maciço central, não restando ao seu Patriarca outro lugar que não o de neto ⁸.

Não basta dizer: mesmo sem confirmação documental extra-bíblica, «muitos historiadores bíblicos concordarão em que, se tal figura não tivesse sido registada pelos antigos, teria de ser conjecturada pelos modernos» ⁹. É necessário aduzir argumentos ou indícios favoráveis à historicidade.

Que se trata de personagens da história vê-se pela redacção final das tradições. Certamente há material de origem tardia e historicamente anacrónico, como a ligação de Israel a uma confederação proto-árabe de nome «Ismael», só atestada por documentos cuneiformes entre os séculos VIII a. C. e VI a. C. Mas há tradições mais antigas e a redacção final conservou os seus traços, mesmo quando as lendas divergiam ou se contradiziam. É que os redactores de tais lendas, de origem oral e com séculos de transmissão, sabiam que «não escreviam histórias, mas história» ¹⁰. E a lenda pode exagerar ou distorcer traços dos seus heróis, mas não os inventa.

Os Patriarcas hebreus não são produto de fantasia posterior, como pretendem alguns modernos ¹¹, na sequência de outros mais antigos ¹². Há nomes de deuses cultuados pelos Patriarcas (Gn 31, 42.53: *pahad yishaq*, «Terror ou Parente de Isaac»; Gn 49,24: *'abîr ya'akob*, Poderoso ou Touro de Jacob») que de modo nenhum podiam ser inventados após a adopção de Javé. Há que explicar os pormenores que o sistema de parentesco encerra com os seus dados de pormenor: a expansão aramaica pela Síria abaixo é realidade

⁸ C. WALLIS, «Die Tradition von den drei Ahnvätern», ZAW 81 (1979) 29-37 (todo o artigo pp. 18-40).

⁹ E.A. SPEISER, *Genesis* (AB 1), Garden City N. Y, 1964, p. XLV.

¹⁰ *Ibid.*, p. XXXIX.

¹¹ T. L. THOMPSON, *The Historicity of the Patriarcal Narratives. The Quest for the Historical Abraham*, Berlin 1974; J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*, New Haven /London 1975; J. A. SOGGIN, *A History of Isarel: From the Beginnings to the Bar Kochba Revolt, AD 135*, London 1985, p. 95 (os Patriarcas podem nem ter existido).

¹² K. GALLING, *Die Erwählungstraditionen Israels* (BZAW 48), Giessen 1928, pp. 65 e seg., *apud* J. A. SOGGIN, *A History*, 395.

histórica dos fins do 2.º milénio e princípios do 1.º milénio a. C. O Pentateuco pode ter sido redigido no exílio ou depois do exílio; mas o material é indubitavelmente mais antigo e não produto artificial de data tardia ¹³. Pelo menos três nomes da genealogia de Abraão (Gn 11,10-26 P) são localidades aramaicas da região de Harran (cidade da Alta Mesopotâmia), atestadas em placas cuneiformes: Serug, Terah e Nahor. Nahor e Haran são irmãos de Abraão; Nahor tem doze filhos (Gn 22,20-24 J?), entre os quais «o pai de Aram» ¹⁴. Isto não se coaduna com a hipótese amorita, defendida nos anos 60 do século passado por três grandes investigadores da história do Próximo Oriente Antigo (W. F. Albright, E. A. Speiser e R. de Vaux).

R. de Vaux empenhou-se em demonstrar a historicidade e a data dos Patriarcas hebreus numa série de artigos da *Revue Biblique* ¹⁵ e na monumental *História de Israel* ¹⁶. Argumentos fortes eram os costumes coincidentes com os do tempo de Hammurabi e de Nuzi (sécs. XV-XIV a. C.) ¹⁷ e a onomástica amorita de Isaac e Jacob ¹⁸ (igualmente de José) – no primeiro caso *ishaq (el)*, «Que (deus) sorria», «seja benevolente»; no segundo (*y'aqob' el*), *y'aqob' el* ocorre como topónimo numa lista de Tutmés III e num selo egípcio do tempo dos Hicsos. Jacob é o pai dos epónimos das tribos de Israel, o mesmo é dizer, o « arameu errante», recordado até na historiografia novelesca e tardia (Jdt 8,26) e nos livros sapienciais mais recentes (Sir/Ecli 44,23; Sab 10,10-12).

O brilho da exposição oral e a mole de testemunhos escritos ¹⁹ fizeram de mim um bom discípulo do mestre de Jerusalém, por uma

¹³ S. HERRMANN, *Israels Frühgeschichte im Spannungsfeld neuer Hypothesen*, «Studien zur Ethnogenese», 2, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Abh. 78, 1988, p. 47.

¹⁴ Cf. Id., *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München 1973, pp. 67-69.

¹⁵ R. DE VAUX, «Les Patriarches hébreux et les découvertes récentes», *RB* 53 (1946) 321-348; 55(1948) 321-347; 56 (1949) 5-36; trad. alemã com prefácio de O. Eissfeldt: *Die hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen*, Leipzig 1959, Düsseldorf 1961.

¹⁶ R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan*, Paris 1971, pp. 181-212: os Patriarcas seriam do tempo de Hammurabi (séc. XVIII a. C.); no mesmo sentido E. A. SPEISER, *Genesis* (AB 1), Garden City N. Y., 1964, pp. XLIII-XLV.

¹⁷ R. DE VAUX, *Histoire ancienne*, 230-243.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 192-193.

¹⁹ *ibid.*, 151-273, só para os Patriarcas.

ou duas décadas. Mas havia factores que não jogavam na hipótese amorita. Não tanto as cifras cronológicas duvidosas (quatrocentos anos com Gn 15,13, quatrocentos e trinta com Ex 12,41 ou apenas quatro gerações segundo Gn 15,16), dos Patriarcas à saída do Egipto. Era sobretudo enorme vácuo da tradição e de história. Há tradições de descidas dos Patriarcas e seus filhos ao Egipto e da migração para Canaã, mas não há tradição da estadia no Egipto. Nos acontecimentos políticos o vácuo é também enorme, para além das incompatibilidades com a história do Egipto. Foi e continua a ser tentador associar a descida dos filhos de Jacob ao Egipto com a migração dos Hicsos, vindos da área siro-palestinense ²⁰. Mas não há traça de os Amoritas terem estado tão a sul como Damasco e Canaã. Quanto aos Hicsos, ter-se-ão instalado no Egipto em 1720 a. C. a julgar por uma estela de 1320 a. C.. Reinaram durante um século no Delta (1650-1551) e foram definitivamente expulsos, sem deixar rasto. Do séc. XVIII a. C. até à expulsão dos Hicsos decorreram dois séculos vazios de história e tradição bíblicas; e temos de esperar outros três séculos vazios para situar a data provável da saída do Egipto de elementos considerados antepassados de Israel.

A hipótese aramaica ²¹ resolve os pretensos anacronismos apontados por de Vaux: referências aos Filisteus (Gn 20,1-18; 26, 1-11), instalados na planície a que deram o nome nos princípios do século XII a. C., domesticação do camelo, muito posterior ao século XVIII a. C. Anacrónica era a ligação aos Amoritas. Usos e costumes invocados por R. de Vaux não se restringem a uma época determinada da história; são comuns ao mundo do Próximo Oriente do 2.º milénio e princípios do 1.º milénio a. C. ²². A grande expansão dos Arameus, para onde apontam as tradições, para as terras aráveis da Mesopotâmia e Síria decorreu entre os fins do 2.º milénio e princípios do 1.º. Para a sustentar empreendeu Tiglat-pileser I da Assíria (1115-1075) nada menos de catorze campanhas militares.

Se há constância nas tradições patriarcais é a da simpatia e parentesco entre Israelitas e Arameus. Respira-se o sentimento de afinidade entre os dois povos. Se transpusermos a construção genealógica para a história vê-se que a ligação aos Arameus é mais

²⁰ Por exemplo J. BRIGHT, *A History of Israel*, London ⁴1966, p. 86.

²¹ Já proposta em 1950 por M. NOTH, *Geschichte Israels*, 7.ª ed., p. 118.

²² H. DONNER, *Geschichte*, I, ²1995, p. 95.

estreita do que aos proto-árabes. O parentesco com os Arameus lê-se também em textos não genealógicos. Abraão é natural de Harran, no arco do Eufrates, uma cidade de forte implantação aramaica (Gn 11,31-32; 12,4-5 P; Jos 24,2) e não de Ur, como quer sobretudo a tradição sacerdotal (Gn *passim*: exilados nas planícies da Baixa Mesopotâmia ao tempo da redacção do Escrito Sacerdotal [P], os israelitas sonhavam refazer as jornadas de Abraão, de Ur a Canaã)²³. A Harran, terra dos «seus parentes» (Gn 24,3-4 J), manda Abraão o filho Isaac buscar a futura esposa. Repete-se o mesmo com Jacob (Gn 27,46-28,9 P), que serviu o tio Labão «arameu», para ganhar a mão de Raquel. A cepa aramaica dos Patriarcas ficou marcada no «pequeno credo histórico» (von Rad) de Dt 26-5b-9: «Meu pai era um arameu errante...»²⁴ O melhor enquadramento dos Patriarcas hebreus na história mundial é, portanto, a migração dos Arameus, cuja turbulência atingiu um ponto crítico na Assíria em finais do século XII.

A religião dos Patriarcas caracteriza-se pelo culto do deus do pai²⁵. «O deus do (meu, teu, nosso) pai Abraão/Isaac/Jacob» é a designação mais frequente na religião dos Patriarcas (Gn 26,24; 28,13; 32,10; 46,1; Ex 3,6 etc.), ao lado do «deus de Nahor» (Gn 31,53), «O Terror»²⁶ de Isaac (Gn 31,42.53) e «O Forte de Jacob» (Gn 49,24; Is 1,24). O «deus» com o nome do patriarca em genitivo é regularmente *‘elohim*, nunca *‘el*.

Este tipo de religião tinha, segundo Alt, duas características principais: politeísta e ligada a pessoas, não a lugares.

²³ Qualquer que seja a explicação, Ur dos Caldeus (que não existem no 2.º milénio a. C.) é um anacronismo como terra natal de Abraão (E. A. SPEISER, *Genesis*, 80-81). Talvez seja especulação tardia (mais constante no Escrito Sacerdotal), derivada da ânsia dos exilados em Babilónia regressarem à pátria (já o seu mais remoto antepassado tinha feito esse caminho).

²⁴ H. DONNER, *Geschichte Israels*, I, ²1995, 67.

²⁵ Estudado a sério pela primeira vez por A. ALT, *Der Gott der Väter* (BWANT 12), Stuttgart 1929 (= *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I, München 21959, pp. 1-78; trad. inglesa *Essays on Old Testament History and Religion*, Edinburgh 1989, pp. 1-77. Para o que segue cf. H. DONNER, *Geschichte Israels*, I, ²1995, 90-94.

²⁶ Interpretado algum tempo como «Parente de Isaac» a partir do ugarítico e nas esteira de W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore 21946, pp. 188-189. Ver, porém, D. R. HILLERS, *Pahad Yisshaq*, *JBL* 91 (1972) 90-92; E. PUECH, «La crainte d'Isaac» en Genèse XXXI 42 et 53», *VT* 34 (1984) 356-361.

Politeísta, porque havia vários deuses do pai. O deus de Abraão distinguia-se do de Isaac e este do de Jacob e todos eles do de Nahor. «O Terror de Isaac» e o «O Forte de Jacob» são dois deuses. O politeísmo é visível em Gn 31,53: «Que o deus de Abraão e o deus de Nahor julguem (pl.) entre nós». Os LXX não aceitaram este politeísmo expresso no Texto Massorético e no Pentateuco Samaritano. Bastou substituir o plural pelo singular «julgue», identificando os dois.

Os deuses dos Patriarcas não estavam ligados, pelos menos originalmente, a lugares, mas a pessoas. O mesmo fenómeno ocorre mil anos mais tarde com nabateus e palmirenses – *theos Aumou*, *theos Arkesilaou* em inscrições gregas (expressões semelhantes em inscrições aramaicas). A religião do deus do pai fundava-se na revelação feita a uma pessoa individual, que se perpetuava na tradição. Daí, concluía Alt, a religião do deus do pai não ser própria de populações camponesas sedentárias, mas de nómadas. Sedentarizados os nómadas que invocavam o deus do pai deu-se, por assim dizer, a sedentarização desse deus, identificado aos vários *numina* de El da terra arável. Com a formação da consciência panisraelita, os deuses dos Patriarcas aglutinaram-se num só e finalmente com Javé.

A partir da década de 60 a hipótese, por vezes aceite como tese, foi sujeita a várias críticas. Mas nem todas colhem. A da pretensa retrojecção pós-exílica é a mais débil: como é que se arranjam nessa época nomes arcaicos e na altura sem sentido como «O Terror de Isaac» e «O forte de Jacob»? Como é que inventava o politeísmo dos Patriarcas (Gn 31,53)? Nem a distância temporal dos Nabateus é argumento – a fenomenologia religiosa tem padrões atemporais. Não colhe o paralelismo com o deus pessoal de todas as religiões antigas, pois esse deus, às vezes nomeado, é um membro do panteão.

O deus do pai não é forçosamente religião de nómadas. Esta ideia enquadrava-se no modelo da transumância e emigração pacífica para explicar a instalação das tribos em Canaã – outra brilhante teoria de Alt, que continua a gozar de grande poder explicativo. Não é verosímil que «Israel» se tenha formado exclusivamente em Canaã, no antagonismo entre cidade e campo (N. K. Gottwald e outros), pois seria fazer tábua rasa de uma grande mole de tradição. E que houve migrações de nómadas rumo à setendarição, prova-o a história dos Arameus. Com o colapso do império

hitita por volta de 1200 a. C., as tribos aramaicas vieram do deserto, instalaram-se nas terras aráveis da Síria do Norte e fundaram vários reinos centrados em cidades. «Esta passagem de tribos nomádicas à sedentarização e a formação de cidades-estados de cunho próprio no horizonte respectivo de determinado povo permanece ainda largamente no escuro, à falta de fontes; mas representa indubitavelmente uma analogia para os fenómenos do Levante do Sul»²⁷. A instalação de tribos que mais tarde integraram Israel deve ser parte do movimento.

A hipótese de Alt tem de ser corrigida com os contributos da fenomenologia da religião. É que o tipo de religião do deus do pai tem lugar tanto em nómadas como em sedentários. Para a tradição, os Patriarcas são «israelitas ancestrais proeminentes», participando do pluralismo religioso de Canaã e de todas as religiões do Próximo Oriente antigo. Havia em toda a parte três níveis de expressão religiosa – religião de estado, religião local e religião familiar. Nas cidades-estados de Canaã, os dois primeiros níveis fundiam-se num só – o deus do estado era simultaneamente o deus local. O deus de família, como o deus do pai, subsistia ao lado dos outros níveis, pois nenhuma religião oficial esmaga ou suprime a piedade privada. Nas sociedades nómadas, o deus de família convivia com o deus do clã. No caso de Israel os deuses locais foram perdendo importância ou desaparecendo com o advento da monolatria e mais tarde do monoteísmo. Não podia desaparecer o deus de família, a divindade protectora desde o antepassado ilustre. Representava-se por figurinhas de terra cota e tinha pequenos altares onde se ofereciam libações, de que há testemunhos arqueológicos e possivelmente textuais (os *teraphim* de Gn 31, 19.30.32 etc.).

O facto de os deuses dos Patriarcas aparecerem quase exclusivamente nas lendas patriarcais fala contra a hipótese de reconstrução posterior. Com as promessas é que seria melhor não argumentar²⁸, pois elas pertencem a níveis redactoriais diferentes e cronologicamente afastados uns dos outros e supõem a tradição panisraelita posterior.

²⁷ V. FRITZ, *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie, 2), Kohlhammer, Stuttgart 1996, p. 116.

²⁸ Para R. DE VAUX, *Histoire ancienne*, 261, ainda são argumento.

Em resumo: o deus do pai é um *numen* do mundo politeísta e diferente de Javé. Enquanto deus de família não tem de ser anterior ao Javeísmo, pois esse extracto de religiosidade convive com a religião de grupo e de estado.

II

Qualquer que seja a explicação etimológica ²⁹ do nome, a partir do árabe *hawa* ou, como hoje se prefere, do hebraico-aramaico *hyi/hwi*, Javé é outro *numen* do mundo politeísta, originariamente estranho a Israel ³⁰. Não é seguro em Ebla nem em Ugarit. O único nome exterior à Bíblia e anterior ao Êxodo que se possa comparar é um topónimo – Yahw – do país Shasou, transmitido em fontes egípcias do Império Novo (Soleb, Amara e Medinet Habu) ³¹. O tetragrama tanto pode designar uma região como uma tribo. «Mas como Assur pode ser nome de tribo, de país e de deus, não é longo o caminho para a designação de uma divindade protectora de uma região por ‘Javé’» ³². A própria tradição bíblica relata o encontro decisivo com este deus num deserto montanhoso a sul da Palestina, fora do Egipto e fora do território do posterior Israel (Ex 3,1-6). E uma série de textos poéticos, alguns antigos, confirmam a ligação de Javé a esta região, que dá pelos nomes de Sinai, Seir, campos de Edom, montanhas de Paran (Jz 5,4-5; Sl 68,8-9; Dt 33,2; Hab 3,3). «O do Sinai» é um epíteto arcaico de Javé (Jz 5,5; Sl 68,9-10). Na mesma direcção apontam as tradições da peregrinação de Elias ao monte Horeb (nome eloísta e deuteronomíco/deuteronomista do Sinai): o profeta caminha por quarenta e uma jornadas para sul de Bersabeia (1 Re 19). Como esta localização

²⁹ «A etimologia só em casos raríssimos é apropriada a fazer afirmações sobre o significado actual de um deus», R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, I, Göttingen 1992, p. 82.

³⁰ Para o que segue cf. *Ibid.*, 74-85.

³¹ M. GÖRG, *Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels. Dokumente – Materialien – Notizen*, Wiesbaden 1989, pp. 180-187; *Id.*, *Die Beziehungen zwischen dem alten Israel und Ägypten von den Anfängen bis zum Exil* (Erträge der Forschung 290), Darmstadt 1997, pp. 156-161, supondo que elementos de *Jahwu/Shasou* tenham emigrado para o Delta e trabalhado aí nas construções faraónicas.

³² M. GÖRG, *Die Beziehungen*, 159.

não se explica *a posteriori* pela fé de Israel (o Sinai nunca foi seu território), forçoso é concluir-se que Javé veio de uma região montanhosa a sul da Palestina antes de se tornar deus/Deus de Israel.

Ao inserir Moisés no Sinai, a tradição oscila entre Madianitas e Quenitas – o sogro ora aparece como sacerdote de Madiã (Ex 2,16; 3,1; 18,1), ora se liga aos Quenitas (Jz 1,16; 4,11, onde se chama Hobab). Por isso, a maior parte dos historiadores e exegetas pensa que Madianitas e/ou Quenitas adoraram Javé. Mais tarde, os Quenitas, talvez um subgrupo dos Madianitas a quem Israel se sentia aparentado (1 Sam 15,6-7), aparecerão como fervorosos adoradores de Javé (Jz 1,16; 4,17ss)³³. Certo é que a tradição da estadia de Moisés entre os Madianitas deve ser antiga e ter fundamento histórico. Não se ia inventar a revelação de Javé e a organização do povo em conluio com esses inimigos de Israel (Nm 25,6-9; 31; Jz 6-8). Mas que o sogro de Moisés fosse sacerdote de Javé não passa de possibilidade. As suas profissões de fé (Ex 18,10-11) podem reflectir simplesmente o *topos* do reconhecimento do Deus de Israel por estrangeiros (cf. Gn 26,28; Nm 22-24; Jos 2,9-10; 9, 9-10; Judt 5,5-21; Dan 2,46-47; 3,46-47.91-97/24-30; 4,31-34; 6,26-29). Talvez «a teoria da origem madianita do Javeísmo, como a da origem quenita, fique uma hipótese indemonstrável»³⁴. É verdade que não se pode afirmar que Javé seja um deus especialmente madianita. «Mas (a tradição) deixa ao menos saber que ele era cultuado, entre outros, também pelos nómadas madianitas ou quenitas. É de toda a probabilidade que Moisés só conheceu este deus por mediação do seu sogro madianita, antes de receber dele o oráculo que o mandou de volta ao Egipto e o fez libertador do seu grupo.»³⁵

Javé é, assim, mais antigo que Israel; era deus da Tempestade ou da Montanha do sul da Palestina, antes de se tornar deus da libertação para o grupo de Moisés. Deus estrangeiro não inserido no panteão egípcio nem parte do sistema religioso que dava estabilidade ao reino dos faraós, adorado por nómadas ciosos da sua liberdade, tornou-se símbolo e motor da libertação de Moisés e do

³³ Para R. DE VAUX, *Histoire ancienne*, 316 não há prova ou indício histórico de que os Quenitas tenham adorado tal divindade antes dos Hebreus.

³⁴ *Ibid.*, p. 321

³⁵ R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte*, I, 84.

seu grupo. Foi o deus que num conflito social esteve ao lado dos marginais oprimidos. Não sabemos quais eram as suas características distintivas. Por algumas descrições de teofania, que o apresentam como deus da tempestade irrompendo do sul da Palestina (Jz 5,4-5; Sl 68,8-9; Dt 33,2; Hab 3,3), parece deus da Tempestade, do tipo Hadad. Assim se explicaria o epíteto «cavaleiro das nuvens» (Sl 68,5; Is 19,1 entre outros), que partilha com Baal de Ugarit.

Embora pouco saibamos da estrutura do grupo do Êxodo (nem sequer se pode falar de grupo étnico, Ex 12,38), a religião israelita de Javé apresenta-se desde o início como religião de um grande grupo, ao contrário do deus do pequeno grupo familiar dos Patriarcas. É credível que parte, ou até a maior parte, dessa gente tivesse sido obrigada a trabalhar nas construções faraónicas de Pitom e Ramsés, provavelmente a nova capital dos Ramséssidas no Delta oriental (séc. XIII). Não é de negar o carácter de trabalho forçado, posto que traços da sua descrição provenham das corveias empregues nas obras «faraónicas» de Salomão (1 Re 5). O grupo, constituído por elementos semíticos, vivia no Egipto e à egípcia. Não eram nómadas, ao contrário do que por vezes se afirma.

O nascimento da religião de Javé no grupo do Êxodo é indissociável do processo de libertação política. O grupo de Israelitas, destroçado e incapaz de acção política, precisou da iniciativa de Javé para se pôr em marcha. Segundo o estrato mais antigo da tradição, Moisés tem de fugir para o estrangeiro, onde conhece o deus Javé (Ex 12,15-22; 23^a+4,19.20^a). O grupo de trabalhadores arregimentados para as construções faraónicas no Delta oriental reconhece em Javé o deus que intervém na sua libertação e lhe arranja um chefe político. Como as necessidades de um grande grupo são de natureza política, a religião tomou desde o princípio uma forte orientação política. O impulso decisivo que pôs em marcha a história da religião de Israel partiu de vivências religiosas muito específicas que tiveram por palco o Egipto e os desertos confinantes com o sul da Palestina; graças à intervenção de Javé, Israel foi arrancado à servidão, experimentou o poder salvador deste deus no mar das Canas, beneficiou da teofania do Sinai que estabeleceu definitivamente uma relação selada em normas éticas e cultuais. Era, mesmo assim, uma visão das coisas profundamente impregnada de teologia, alcançada lentamente pela combinação de tradições religiosas várias e autónomas.

A religião de Javé não é uma religião mítica para legitimar um poder estatal, como a generalidade das religiões do Próximo

Oriente antigo; é uma religião histórica, sem função legitimadora de um estado ou de uma ordem social. O seu fim é a solidarização do grupo de marginais, desintegrando-os da sociedade sentida como injusta. «Não é por acaso que Javé se designa várias vezes deus dos Hebreus em Ex 1-12 (3,18; 5,3; 7,16; 9,1.13; 10,3), ou seja, um deus que no conflito social está decididamente ao lado dos socialmente marginalizados. (...) O específico da história israelita de Javé é as qualidades dinâmicas deste outrora deus da Tempestade terem flectido para o campo histórico-político. O deus do Sinai que punha a natureza em convulsão vem em auxílio das tribos israelitas na luta de libertação (Jz 5,1); o deus que aparece a Moisés na montanha bravia do sul da Palestina mobiliza toda uma coluna de trabalhadores forçados a ousar libertar-se.»³⁶

Há analogias com a religião familiar das tradições patriarcais: em ambas as religiões a acção da divindade refere-se a uma necessidade central do grupo; do mesmo modo que o deus de família, Javé liga-se directamente a um grupo humano, abre-lhe um futuro pela sua palavra e cuida da sua sobrevivência. Mas prevalecem as diferenças: a acção salvífica de Javé não é acção pontual, põe em marcha todo um processo de libertação, composto de uma cadeia de acontecimentos – solidarização do grupo, fuga do domínio egípcio, salvação da ameaça militar, encontro de novo espaço vital. O arco cronológico entre promessa e realização é enormemente alargado – em vez de um ano para cumprir a promessa de um filho ao pequeno grupo, um processo político longo ao nível da religião do grande grupo, uma geração (40 anos) no sentido da tradição posterior. Enquanto as promessas dos deuses de família se dirigiam directamente aos interessados, Javé manifesta-se a um medianeiro – Moisés. A relação com Deus de um grande grupo não se dá sem representação religiosa, não há a imediatez típica do indivíduo e do pequeno grupo. Ao contrário da passividade dos salvados na religião dos Patriarcas, o grupo do Êxodo têm de contribuir positivamente para a sua libertação – que trabalho não deu a Moisés convencer, mobilizar, superar as oposições. Se este não é fundador de religião como Buda ou Maomé, é imprescindível como medianeiro do oráculo inspirado, sem o qual não se poria em marcha a religião de Javé. A libertação supôs opção política, determinação, «fé» na

³⁶ *Ibid.*, I, 84-85.

composição pré-sacerdotal (4,1ss; 14, 11ss.31). O deus dos Patriarcas é um deus bondoso, sempre pronto a socorrer: salva a mulher do Patriarca (Gn 12; 20, 26), salva Isaac do cutelo sacrificador (Gn 22), consola Agar perdida no deserto (Gn 16), dessedenta Ismael *in extremis* (Gn 21). Só mostra a face positiva, sem ira nem castigos. O deus de Moisés é caracterizado pela acção histórica, capaz de punir (Ex 32) e intervir na guerra (Ex 15). O deus dos Patriarcas é tolerante e irénico para com outros deuses (em Gn 31,53b, confraterniza com o «deus de Nahor»). O deus de Moisés é ciumento. Na religião dos Patriarcas não há culto organizado, nem sacerdócio, nem tempos sagrados. Com Moisés aparece sacerdócio a officiar e anciãos a governar. Religião dos Patriarcas e javeísmo não se confundem, nem a primeira desaguou na segunda.

É ilusória a equação da religião de Javé com o deus do pai, adoptada pela versão eloísta ou redacção deuteronomista (Ex 3,6). A redacção sacerdotal (séc. VI-V) ainda se dá mais ares de erudição. Avançando com a mais antiga síntese «histórica» da religião de Israel, distingue três fases: nas origens, Deus é adorado como Elohim; aos Patriarcas dá-se a conhecer como El Shadday (Gn 17,1ss); a Moisés revela-se finalmente como Javé (Ex 6). Só que nenhuma especulação teológica foi capaz de esbater a novidade da revelação a Moisés. Especulações teológicas tardias não apagaram uma marca da tradição – o salto da religião dos Patriarcas para a do grande grupo. Os fugitivos do Êxodo são muito mais que a unidade familiar das narrativas patriarcais. Constituem um grande grupo, como quer que o queiramos definir. Não se trata de uma chusma de nómadas. O grupo vivera no Delta. Moisés, de nome egípcio do tipo de Tutmoses e Ramsés (*msy*, «nascido» de Thot ou Ré), fora reconhecido como egípcio em Madiã e o grupo que dirigia tinha-se integrado na vida egípcia. Economicamente adaptada, a turba do Êxodo sofria, porém, a marginalização e opressão social própria de forasteiros sem direitos de cidadania, mão-de-obra barata nas construções de Ramsés II.

A irradiação da crença em Javé a outros grupos nómadas (às tribos de Lia em Kadesh?) e sedentarizados em Canaã é problema histórico complexo. O profeta Isaías (séc. VIII a. C.), por exemplo, parece ter desenvolvido toda a sua argumentação teológica como se a tradição do Êxodo não existisse. E todos os profetas pré-exílicos ignoram soberanamente a teofania do Sinai (só aparece no último dos profetas escritores, Mal 3,22; cf. Ne 9,13). Teremos, então, de

olhar com alguma reserva a concepção das origens da religião de Israel apresentada no Pentateuco, embora tudo leve a crer que um cerne fidedigno se impõe ao historiador.

A localização exacta da «montanha de Deus» (Sinai ou Arábia?), aonde Moisés regressará com o grupo dos libertos, é irrelevante. Importante é o deus da Montanha ou da Tempestade de Madianitas e Quenitas se ter tornado deus/Deus da história.

III

Discute-se se a religião israelita de Javé foi monolátrica desde o início ³⁷. Não se pode invocar o primeiro mandamento do Decálogo, pois o seu teor («Não terás outros deuses na minha cara», Ex 20,2; Dt 5,6) dificilmente é anterior à reforma deuteronomica (622 a. C.), reflectindo a situação de concorrência entre os cultos da terra arável. No entanto, sem uma norma deste conteúdo no ponto de partida não se compreende a insistência dos profetas no culto exclusivo a Javé, desde o século IX a. C. (Elias). Oseias (séc. VIII) vê aqui o miolo da religião dos tempos fundantes:

«Mas eu sou Javé, teu deus/Deus desde o Egipto;
um deus fora de mim tu não conheces,
fora de mim não há quem ajude» (13,4).

O profeta deve ter razão. As condições histórico-sociais extraordinárias do nascimento da religião de Israel prestavam-se à exigência de exclusividade. Na luta pela libertação política e na penúria da travessia do deserto, formou-se forte relação pessoal entre o grupo do Êxodo e Javé. «Pelas especiais condições do início da religião de Israel, Javé não é primariamente dono de um país, mas deus de um grande grupo ('deus dos Hebreus', mais tarde 'deus de Israel'), que lhe deve a sua liberdade, mesmo a própria existência em todas as ameaças. Esta circunstância dá à ligação a ele – em todo o caso ao nível do grande grupo – uma certa exclusividade.» ³⁸ Numa palavra:

³⁷ Para o que segue cf. *ibid.*, 85-104, 261-264, 484-485; J. NUNES CARREIRA, *Mito, mundo e monoteísmo*. Intuições-mestras de altas culturas antigas, Mem Martins, 1993, pp. 187-206.

³⁸ ALBERTZ, *Religionsgeschichte*, I, 99.

a forma do Decálogo é tardia – basta ver a mistura de proibições («não» + fut.) com verdadeiros mandamentos («honra pai e mãe», «guarda o sábado»). Mas algum conteúdo pode ser antigo e remontar à fase nômáica, tal o primeiro mandamento ³⁹.

Entretanto vieram as crises desta fé. A primeira deu-se com os cultos da terra arável, após a instalação do grupo do Êxodo e sua simbiose com os auctótones, de longe o elemento dominante do embrião do futuro «Israel». Com o grande deus de fertilidade Baal dominou o confronto e a rejeição. Ao invés, com os cultos do deus do pai e com El não houve problema de maior. Com os primeiros havia algumas afinidades, como vimos. O segundo tinha um grupo de adoradores na Palestina central dos finais do século XIII a. C. que se identificava com o grande deus cananeu. Um conglomerado de pastores e camponeses do maciço central da Palestina, entidade política de algum formato para obter menção ao lado de Askelon e Gezer na estela de Merenptah (c. 1220 a. C.), apelidava-se do deus El. «Israel» significa com toda a probabilidade «El domina» ou «que El se mostre dominador». Também com este grupo e com a sua divindade os recém-chegados sentiram afinidade. Numa sociedade descentralizada, era um grito e um programa de liberdade contra as estruturas monárquicas de domínio das cidades cananeias. Só o deus devia reinar... A ter havido algum movimento de revolta e emancipação das classes inferiores do campesinato (modelo que inclui os *hapiru*), deu-se em nome de El. «O clã de 'Israel', formado por associações de camponeses e pastores, encontra no grupo do Êxodo a representação protagonista dos seus interesses.» ⁴⁰ Estava lançada a ponte para o grupo do Êxodo, que mais tarde integrou Manassés, Efraim e Benjamim. Do deserto chegava um reforço bem-vindo. Javé fundiu-se com El (também nome comum «deus»), apropriando-se de grandes santuários como os de Betel e Jerusalém. A integração foi tão pacífica que em todo o Antigo Testamento não há vestígio de polémica contra El. Mais: de El recebeu Javé alguns atributos, como o de criador. Javé era deus da liber-

³⁹ J. SCHREINER, *Die zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes*, München 1988, pp. 23,54, 103.

⁴⁰ M. GÖRG, *Die Beziehungen*, 162; para origem do nome de Javé e sua radicação nos Shasou cf. *ibid.*, pp. 155-164.

tação e da história. Em Canaã tornou-se «criador do céu e da terra» (Gn 14), atributo que é dado ao deus de Jerusalém, El Elyon ⁴¹.

A segunda grande crise virá com a instauração de monarquia. Javé deixou de ser «deus de referência» de uma sociedade segmentária para se tornar deus do estado, se não chefe de um panteão no templo de Jerusalém (cf. 1 Re 11), segundo o padrão do Próximo Oriente antigo. Em analogia e para demonstração do poder do rei, o deus de Jerusalém é concebido como «rei», invisível no trono do templo, adoptando o título egípcio de realeza *séba'ôt* (*Db3ty*, «O que se senta no trono») ⁴². Como deus do estado e dos seus interesses, Javé afastava-se das pessoas, que sentiam maior proximidade e maior protecção nos deuses ancestrais da terra arável, Baal, Astarte e «rainha do céu» (Vénus). Javé e deuses de fertilidade conviveram pacificamente na prática cultural das massas até à reforma do Deuteronomio ⁴³.

Deus do estado em Jerusalém, Javé teve de aceitar outros deuses a seu lado, no próprio templo ou fora dele. Havia que acolher os deuses de Canaã e dos países subalternos, por razões políticas. O sincretismo oficial de Salomão (1 Re 11) e Acab (1 Re 16, 30-34) foi um programa inteligente de política interna e externa ⁴⁴.

Não sabemos como Javé entrou nos panteões de Jerusalém e Samaria, sem esquecer as diferenças dos dois cultos. Como informam as inscrições de Khirbet el-Qom (800-750 a. C.), tem um deusa paredra de nome Ashera. Outras inscrições (Khirbet Bet-Lei, a 8 km de Lakish) mostram que é «o deus de todo o país» e que «as montanhas de Judá pertencem ao deus de Jerusalém». Logo, por volta de 700 a. C. «havia tendências para ver Javé como deus supremo de Judá» ⁴⁵.

⁴¹ El Elyon deve ser sincretismo de dois deuses. Inscrições aramaicas e um texto hitita atribuem a El só a criação da terra (hitita *Elkunirsa*); Elyon é que seria criador do céu; cf. R. RENDTORFF, «El, Ba'al und Jahwe. Erwägungen zum Verhältnis von kanaänischer und israelitischer Religion» ZAW 78 (1966) 277-292.

⁴² M. GÖRG, *Die Beziehungen*, 163.

⁴³ Cf. M. ROSE, *Der Ausschliesslichkeitsanspruch Jahwes*. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1975, p. 168.

⁴⁴ Por razões teológicas, os Deuteronomistas desviam esta política externa consciente de Salomão para o fim da vida do rei (1 Re 11).

⁴⁵ H. NIEHR, «The Rise of YHWH in Judahite and Israelite Religion. Methodological and Religio-Historical Aspects», in D. V. EDELMAN (ed.), *The Triumph of Elo-*

Sobre Samaria a informação é mais escassa. Mas devia possuir templo na capital dos Omridas, mandado construir por Acab (cf. 1 Re 16,32 LXX). Também aqui parece ser Ashera a sua paredra (inscrição de Meša [c. 850 a. C.]). Representa-se Javé como touro nos santuários régios de Dan e Betel desde Jeroboão II. Com grande parte dos súbditos e a própria rainha não javeístas Acab viu-se obrigado a tolerar e até fomentar o culto e alimentar os profetas de Baal (1 Re 17-18). No prisma de Sargão II de Nimrud fala-se do politeísmo de Samaria e das suas imagens. O Assírio levou «os deuses em que confiavam, como despojo contado».

Em sentido da monolatria surgiu o Javeísta primitivo (séc. X a. C.) cunhando o apelativo JHWH-Elohim, que lembra o sincretismo egípcio de Amon-Ré, muito popular no 1.º milénio a C. com o reforço de «rei dos deuses» («Amonrasonther» dos Gregos). Num caso e noutro sublinha-se a distância e a proximidade do deus criador com o mundo criado. Mas aqui acabam as semelhanças: enquanto Amon-Ré nada tem a ver com os caminhos da história e com os destinos da comunidade e do povo, Javé-Elohim intervém na história humana e fundamenta as esperanças dos crentes, a quem garante segurança e futuro.

O Javeísta final alargou o domínio de Javé ao Egipto (donde liberta os oprimidos) e à Mesopotâmia (donde chama Abraão). Javé é cultuado desde as origens (Gn 4,26) e os Patriarcas (Gn 12,8; 15,7; 26,25; 28,13).

Os profetas deram outro grande impulso à monolatria de Javé. No século IX, Elias é o primeiro grande arauto, acusando asperamente Acab de recorrer a «Beelzebul, deus de Ekron?» (2 Re 1,6a). Não se nega que haja um deus em Ekron. O que é condenável e digno de pena capital (cf. Ex 22,19) é o rei de Israel dirigir-se a ele como se Javé não existisse.

A prova do monte Carmelo (c. 18) quer provar que só Javé um deus é capaz de responder com o fogo. Os Israelitas «oscilavam

him: From Yahvisms to Judaism (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 13), Kampen 1995, p. 55; todo o artigo pp. 45-72. No mesmo sentido, L. K. HANDY, «The Appearance of the Pantheon in Judah», *ibid.*, pp. 27-43. As inscrições de Kuntillet 'Ajrud permitem outra interpretação: Ashera não seria paredra de Javé; cf. J. A. EMERTON, «New Light on the Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet 'Ajrud, ZĀW 94 (1982), 2-20.

entre dois lados» (1 Re 18,21a), Javé e Baal. Contra o programa régio «Javé e Baal», o profeta opõe a palavra de ordem: «ou Javé ou Baal».

No século VIII entra em cena o profetismo clássico. Social e economicamente independentes do poder político e religioso, esses homens, entre 760 e 701, declaram guerra total ao mundanismo confiante que vinha de David e Salomão. Podem salientar-se alguns impulsos decisivos: a universalização e potenciação da ideia de Javé, que determina a história dos povos muito para além de Israel (Am 1) e usa a potência mundial da época, a Assíria, para realizar os seus planos (Is 5,26ss; 10,5ss); a distanciação de Javé em relação à monarquia, ao poderio político-militar e ao seu próprio culto (Is 1,10-17; Os 6,5.15; 9,15); o aprofundamento da dimensão ética da religião de Javé, patente na crítica social de Amós (2,7; 4,1-4; 8,4), Isaías (1,23; 3,14) e Miqueias (3,1.9). Contra a teologia oficial, os profetas viram e anunciaram a intervenção de Javé na história contra o seu próprio povo: «Chegou o fim do meu povo» (Am 8,2). Oseias e Isaías são os principais arautos da nova visão dos coisas.

Só Oseias parece ver que Baal tomou o lugar de Javé (2,10-18; 11,2; 13,1). Culto em «lugares altos» (4,13ss; 10,8), estelas (10,1-2), árvores de oráculo (4,12; cf. Gn 12,6), imagens divinas (4,17; 8,4b; 11,2), estátua de bezerro em Betel (8,5-6; 10,5; 13,2), até bolos de passas de uva (3,1; cf. 2 Sam 6,31), lacerações como sinal de luto (7,14) não passam de baalismo (2,15) intolerável. Ninguém se escandalizava com isso.

Quando Ezequias sonhava com a independência de Judá face ao colosso assírio, Isaías insiste: só a confiança em Javé, não o recurso a alianças políticas, militares e diplomática salvará Jerusalém. Javé intervém na política e na história do mundo; mas, ao contrário do que imaginavam os teólogos da corte em Jerusalém, os seus interesses não coincidem com os do rei. Só o «santo de Israel», não o Egipto, pode salvar (31,1). Contra o «queremos montar cavalos» (30,16), a alternativa é confiar em Javé.

Houve finalmente reis reformadores que pretenderam impor a monolatria de Javé: Ezequias (726-696) e Josias (640-609). Tem-se duvidado da historicidade da reforma de Ezequias (2 Re 18,4). As concepções dominantes podem ser deuteronomistas (meados do século VI). Mas a arqueologia confirmou a substância da notícia: pelos fins do século VIII foi desactivado o altar dos sacrifícios do templo da fortaleza de Arad (no século VII não se ofereceram aí

sacrifícios) e a profanação do grande altar de Bersabeia é atribuído por Y. Aharoni ao ano de 701.

A reforma de Josias (622), aproveitando a fraqueza da Assíria (Babilónia recuperara a independência em 625), é historicamente plausível, não obstante os traços lendários (achado do livro) e a generalização (redução a um ano de um processo bem mais longo). Há pormenores que não podem ter sido inventados (23,11: cavalos do Sol de Shamash). A arqueologia confirma: o santuário da fortaleza de Arad foi coberto por uma casamata nos fins do século VII e assim posto definitivamente fora de uso.

Foi necessária a perda da independência e o desterro... Ficou sem função o deus nacional. Javé tornou-se então Deus universal e único em Babilónia. Ninguém melhor o viu e disse que o profeta anónimo a quem chamamos Dêutero-Isaias (Is 41,1ss.21ss; 43,9ss) ⁴⁶.

*

Se «deus» como ideia e vocábulo é fenómeno tardio na história religiosa da humanidade, Deus como hoje o procuramos entender nasceu para a humanidade ainda mais tarde – no século VI a. C. Os Patriarcas hebreus adoraram vários deuses, cada um o deus do antepassado respectivo. Moisés, a geração do Êxodo e os seus descendentes espirituais na Palestina adoraram um deus da Tempestade convertido em deus da história. Muito mais tarde, talvez pouco depois do exílio de Babilónia, essas experiências religiosas foram reelaboradas e teologicamente interpretadas pelos redactores deuteronomistas e sacerdotais:

Que Javé se identificasse com o «deus do pai» é historicamente falso. Mas é teologicamente verdadeiro. Depois da «incarnação» de Deus na linguagem humana, deu-se com o deus do pai a primeira

⁴⁶ Sobre a hipótese de o monoteísmo bíblico ter surgido (também?) no contexto da política religiosa dos Persas e a partir de Elohím cf. TH. L. THOMPSON, «The Intellectual Matrix of Biblical Narrative: Inclusive Monotheism in Persian Period Palestine», in D. V. EDELMAN (ed.), *The Triumph of Elohím*, 107-124. Sobre a questão geral do monoteísmo bíblico cf., entre outros, F. STOLZ, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996 e R. K. GNUSE, *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel* (JSOT, SS 241), Sheffield 1997.

«incarnação» de Deus na história. No deus pagão de Madianitas e Quenitas deu-se a segunda «incarnação» de Deus. Na maior parte da história do Antigo Testamento Javé foi um deus entre outros, cuja crença não passava de henoteísmo com monolatria teórica. Mas daqui brotou o monoteísmo, conceito ocidental (a palavra só foi cunhada no século XVI) nascido da crença judaica em Javé, libertada de conotações étnicas pela fé cristã e elevada ao nível das noções ontológicas com o auxílio de categorias filosóficas herdadas dos Gregos.

Teologicamente, o deus do pai e Javé foram revelações de Deus na história (Is. 41,8; 51,2; Mat 22,32; Jo 8,52.56; Act 7,2-3; Rom 4, 1-3; Tgo 2,20-23). Era o Deus eterno que «incarnava» e se ia revelando aos homens e aos poucos. Se Deus assumiu todas as fraquezas humanas em Cristo, excepto o pecado, porque não havia de assumir a fraqueza humana do politeísmo e incarnar em alguns deuses de família e em Javé? Incarnou na normalidade do devir histórico, como incarnou na normalidade de um ventre materno e de uma família. As «incarnações» nos deuses foram etapas preparatórias da incarnação do Verbo – suprema *kenose* de Deus e suprema glória do homem em Jesus Cristo Deus e homem.

JOSÉ NUNES CARREIRA